Remarques préliminaires sur l'Intellect et la Conscience,

Michel Vâlsan,

Revue *Etudes Traditionnelles*,
Juil.-Août et Sept.-Oct. 1962; n° 372-373, p. 201.

Les remarques que nous avons annoncées depuis notre numéro de novembre-décembre 1961 concernent tout d'abord le sens qu'a le terme « intellect » dans les considérations dont M. René Allar accompagne ses traductions du Sanscrit et qui s'étendent marginalement à des conceptions traditionnelles occidentales. Disons dès le début que si ce terme peut servir, sous certaines conditions, expresses ou sous-entendues, à rendre couramment *buddhi*, il ne peut pas être restreint aux acceptations plus ou moins limitées que le terme hindou a dans les différentes doctrines et plus particulièrement dans les textes adwaitiques. Par souci de clarté nous rappellerons tout d'abord quelques notions assez familières cependant à la plupart de nos lecteurs. Dans le *Sânkhya* et aussi dans le *Yoga*, tout en étant *Mahat*, le « Grand principe », *Buddhi* n'est qu'une production de *Prakriti*, la première de ce principe substantiel du cosmos, et qui, comme telle, se situe au niveau de la manifestation macrocosmique, informelle et supra-individuelle.

A ce titre, René Guénon l'a, certes, qualifié d' « intellect pur » ou encore « supérieur », « transcendant », « universel », mais en tant qu'il l'opposait par tout cela, explicitement ou non, à *manas* ou le mental individuel. Dans le *Vêdânta*, et surtout, ainsi que l'a fait ressortir M. Allar, dans certains textes de Shankarâchârya, *buddhi* apparaît le plus souvent comme une simple modalité du sens interne et de ce fait, elle semble réduite au niveau formel et individuel (1) ; en tant que telle, elle est d'un côte le réceptacle immédiat du reflet de la Lumière principielle, et par cela le séjour du Soi interne (*Pratyag-Atmâ*), comme, d'un autre côté, l'auteur des déterminations existentielles et des identifications apparentes du Soi avec ces déterminations. Mais aucune transposition analogique ne permet de la retrouver comme attribut ou qualité principielle, ou encore comme « nom » proprement dit du Principe, synonyme d'*Atmâ* ou de *Brahma*, tel qu'on le voit par exemple dans le cas de *Prâna* (souffle) ou de *Purusha* (homme ou personne).

(1) Nous disons « semble », car il ne faut pas interpréter d'une façon trop littérale et définitive certaines acceptions ou applications. On trouve chez *Shankarâchârya* lui-même des variations notables dans les rapports existants entre ces différentes notions, et par exemple au début de son Commentaire des *Brahma-Sutras* la *buddhi* se trouve expressément placée «au-dessus» de *manas*, mais d'ailleurs sans qu'elle occupe par cela

une position « extérieure » à l'être; c'est qu'en réalité celui-ci est considéré alors dans l'intégralité du « sujet ».

A ce degré ultime elle parvient de façons variées mais qui toutes la privent finalement de sa qualification propre : « Un morceau de sel plongé dans l'eau s'y dissout : de même pour qui connaît *Brahma*, la *buddhi* par son union avec le Soi, devient le Soi » dit Shankarâchârya (2). Nous avons ainsi un aspect résorptif de l'identification finale qu'on peut dire aussi « extinctif » quant à la substance propre de la *buddhi*. Un autre aspect, actif celui-la et « fixatif », pourrait-on dire, de la *buddhi* dans le Soi, est énoncé par le même maître adwaitiste en commentant le *Bhagavad-Gîtâ* ; lorsque le texte dit par exemple : « Fixe ton *manas* en Moi, établis en moi la *Buddhi*. Sans aucun doute c'est en Moi que plus tard tu demeureras », le commentaire précise : « En Moi... concentre ton *manas* — ce qui est caractérisé par l'association et la dissociation des idées. En Moi, pose, fais entrer la *buddhi* — ce qui détermine la nature de chaque chose... Après la mort, tu séjourneras certainement en Moi, c'est mon propre Soi qui sera ta demeure, etc. » Lorsque le texte dit : « Toujours satisfait, *yogî* maître de lui-même et ferme dans ses convictions, dont le manas et la *buddhi* sont fixés en Moi, celui qui est ainsi mon *bhakta* M'est cher », le commentaire adwaitiste dit : «La pensée du *yogî* est toujours concentrée. Tout son être est maîtrisé. La réalité du Soi est pour lui une conviction inébranlable. Son manas — ce qui est volition et hésitation — et la *buddhi* — ce qui détermine la nature des choses — sont établis en Moi, etc. » (3). Enfin dans d'autres écrits, Shankarâchârya assigne à la *buddhi* une position d'inconvertible altérité et d'inamovible distinctivité : « Une relation entre le Soi et la *buddhi* est possible parce que tous les deux sont subtils, transparents, et sans parties. Dans ce cas, le Soi est pure luminosité et la *buddhi* dont l'essence n'est pas lumineuse (comme tout ce qui n'est pas le Soi) devient lumineuse par la seule proximité de la Lumière du Soi, de sorte que leur est surimposé un contact (illusoire par lequel le Soi et la *buddhi* se confondent comme si celle-ci était le Soi) » (4).

(2) Shankarâchârya : La Perception de la Non-Dualité (*adwaita-sambutih*) trad. R. Allar, Etudes Traditionnelles, juillet-août 1947.
(3) Shankarâchârya, *Bhakti-Yoga* trad. R. Allar, Etudes Traditionnelles, octobre-nov. 1947.
(4) Cf. Shankaracharya : L'Enseignement méthodique de la Connaissance du Soi (*Atmajnânopa dêshavidhi*) trad. R. Allar, Etudes Traditionnelles, de juin à sept. 1957.

Par contre le terme occidental « intellect » tout comme son équivalent « esprit », ou comme en outre les termes *mens*, *ratio*, entendement, etc., a été appliqué, par une transposition analogique de notions qu'on pourrait appeler normale, au degré de l'Etre Premier. C'est ainsi qu'il y a un Intellect divin qui s'identifie au Verbe ou Logos. C'est ce qui rend compte aussi du rôle que jouent les notions d'intellect et d'intellectualité dans

l'enseignement métaphysique de René Guénon lui-même, enseignement qui tout en s'affirmant dès le début comme procédant d'une inspiration orientale, devait utiliser, en les adaptant et les transposant, certains moyens doctrinaux de l'intellectualisme aristotélicien, lequel, il est bon de le rappeler ici, ignorait la notion sémitique de création et celle d'intellect créé, et en outre, n'affirmait point une distinction réelle ou une discontinuité substantielle entre les différents degrés et formes de l'intellect, de sorte que tout ce qui dépassait le plan individuel jusqu'à l'Etre pur pouvait être inclus dans une seule notion, comme Guénon le fit quelquefois lui-même en parlant de l'intellect pur ou du domaine informel (5).

Dans son premier livre Guénon écrivait déjà que « le point de vue métaphysique est exclusivement intellectuel », que « les conceptions métaphysiques par leur nature universelle... ne peuvent être atteintes dans leur essence que par l'intelligence pure et informelle », et il précisait que « si l'on veut parler du moyen de la connaissance métaphysique, ce moyen ne pourra faire qu'un avec la connaissance même, en laquelle le sujet et l'objet sont essentiellement unifiés ; c'est-à-dire que ce moyen, si toutefois il est permis de l'appeler ainsi, ne peut être rien de tel que l'exercice d'une faculté discursive comme la raison humaine individuelle... Les vérités métaphysiques ne peuvent être conçues que par une faculté qui n'est plus d'ordre individuel et que le caractère immédiat de son opération permet d'appeler intuitive... Il faut donc, pour plus de précision, dire que la faculté dont nous parlons ici est l'intuition intellectuelle... ; on peut encore la designer comme l'intellect pur, suivant en cela l'exemple d'Aristote et de ses continuateurs scolastiques, pour qui l'intellect est en effet ce qui possède immédiatement la connaissance », etc. (6)

« L'intuition intellectuelle est même plus immédiate encore que l'intuition sensible, car elle est au delà de la distinction du sujet et de l'objet que cette dernière laisse subsister ; elle est à la fois le moyen de la connaissance et la connaissance elle-même, et, en elle le sujet et l'objet sont unifiés et identifiés. D'ailleurs, toute connaissance ne mérite vraiment ce nom que dans la mesure où elle a pour effet de produire une telle identification, mais qui partout ailleurs reste toujours incomplète et imparfaite ; en d'autres termes il n'y a de connaissance vraie que celle qui participe plus ou moins à la nature de la connaissance intellectuelle pure, qui est la connaissance par excellence » (7).

Nous avons l'intention de revenir séparément sur le rôle de l'intellect dans les doctrines contemplatives occidentales. Notons à cette occasion que toute différente est la situation en Islam où *al-Aql* ne représente que l' « Intellect créé » et n'est pas une hypostase ou un attribut divin ; c'est la Science (*al-Ilm*) qui parmi les Attributs d'Allah correspond à l'Intellect divin des théologies occidentales chrétiennes ou pré-chrétiennes. Les notions d'*Al-Aql* (l'Intelligence), *al-Aqil* (l'Intelligent) et *al-Ma'qûl* (l'Intelligé ou l'Intelligible) appliqués dans l'ordre incréé sont propres non

pas à la théologie islamique mais à la philosophie arabe. C'est sous le rapport d'autres notions, cependant analogues à celle d'*al-Aql*, comme *ar-Rûhu-l-ilâhî*, l'Esprit divin insufflé en Adam (Cf. Coran XV, 29 et XXXVIII, 72) que la coïncidence métaphysique voulue est retrouvée.

(6) Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, II, ch. V.
(7) Ibid, II, ch. X.

Nous pouvons faire remarquer aussi, que de tels textes paraissent suffisamment clairs pour exclure, au moins en principe, toute implication dualiste dans la conception que Guénon avait lui-même de la réalisation métaphysique, et que même si des termes comme celui d' « intellect pur » qui lui a servi en outre souvent pour rendre *Buddhi* — donc pour désigner une fonction intellective conditionnée mais transcendant la raison individuelle — n'étaient pas suffisants par eux-mêmes, pour attester une perspective de non-dualité, le contexte général ne permettrait aucun doute. De plus, d'autres textes d'importance centrale dans l'œuvre Guénonienne présentent une précision terminologique plus complète encore sur le point qui nous intéresse ici, et comme dans la présente circonstance cette question de terminologie technique nous semble jouer un certain rôle, nous en citerons un passage encore plus net.

En parlant de la connaissance totale et absolue en tant que réalisation de l'être total, Guénon précise aussi la façon dont il faut entendre l'identité métaphysique du possible et du réel, et dit : « puisque tout possible est réalisé par la connaissance, cette identité prise universellement, constitue précisément comme l'adéquation parfaite de la connaissance à la Possibilité totale. On voit sans peine toutes les conséquences que l'on peut tirer de cette dernière remarque, dont la portée est immensément plus grande que celle d'une définition simplement logique de la vérité, car il y a là toute la différence de l'intellect universel et inconditionné à l'entendement humain avec ses conditions individuelles... » Une note à cet endroit, à propos de l' « intellect universel et inconditionnel » précise : « Ici, le terme « intellect » est aussi transposé au-delà de *Buddhi*, qui, quoique d'ordre universel et informel, appartient encore au domaine de la manifestation, et par conséquent ne peut être dite inconditionnée (1). » On comprendra mieux plus loin pourquoi nous insistons dans ces précisions.

(1) *Les Etats multiples de l'être* ; ch. XVI. p. 121 (= p. 116-117 de la 2e édition).

On peut naturellement se demander comment s'expliquerait le fait que, dans l'*adwaita*, comme dans les doctrines hindoues en général, *buddhi* ne se laisse pas transposer analogiquement au degré principiel suprême ainsi que cela arrive un peu partout avec des termes soit de la perspective « intellect », soit de celle de « pensée » ou d'« esprit » ou encore de « souffle », de « verbe », d' « homme » (cf. *Purusha*), « être » etc. Mais

quelle que soit la réponse (2), il est d'autre part nécessaire que, dans toute perspective doctrinale où l'intellect est désigné par un terme d'acception restreinte et spéciale comme *buddhi*, un autre terme vienne désigner les degrés suprêmes de la hiérarchie intellective. C'est ce que nous constatons effectivement dans les doctrines hindoues, avec les notions exprimées par les termes *Chit* et *Chaitanya* provenant d'une racine verbale qui cependant elle-même jouit des possibilités de transfert normales, puisqu'on la retrouve représentée au degré individuel par *chitta*, la « pensée individuelle », la « mémoire », etc... La traduction de ces deux termes a été faite, en effet, un certain temps par l'idée d' « Intelligence pure », mais il y avait lieu pour quelques nuances : par exemple, « Conscience totale » pour *Chit*, attribut essentiel aussi bien d'Atmâ que d'*Ishwara*, « Conscience omniprésente » pour *Chaitanya*. Ce sont les correspondances qu'avait trouvées Guénon lui-même comme les plus adéquates avec la perspective de l'*adwaita*, tout d'abord dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* (3), et cela montre déjà qu'il ne voyait, lui, aucune incompatibilité de conception entre cette perspective subjective et le point de vue plus général de l'intellectivité qui est aussi son point de vue constant.

(2) A ce propos on peut certainement retenir la relative « nouveauté » de ce terme dans les textes vêdantiques puisque les plus anciennes *Upanishades*, comme la *Chândogya* et la *Brihadâranyaka*, qui sont aussi les plus grandes, ne le connaissent pas et emploient, là où il pourrait se trouver, le terme de valeur plus générale *manas* qui désigne le sens interne et qui, tout comme son correspondant occidental mens, entre dans des équations riches de possibilité. « Il faut savoir que *Brahma* est *manas* », déclare par exemple la *Chândogya* — *Upanishad* (III, 18-1), après avoir précédemment explique que « Sens pur (*Mano-mayah*)... cet *Atmâ* qui est dans mon coeur... plus petit... qu'un noyau de grain de mil... et plus grand que tous les mondes... cet *Atmâ* c'est *Brahma* même (III, 14-2, 3, 4). « Le *manas*, en vérité, ô roi, est le Suprême *Brahma*» dit d'autre part la *Brihadâranyaka Upanishad* (IV, 1, 6). « On ne peut le voir que par le *manas* » (ibid. IV, 4, 19). II y a cette fois-ci pourrait-on dire, une perspective soit « théogonique » soit « théophanique » sur le principe constitutif central de l'être humain. Mais bien entendu de telles formules, tout en jouissant de la valeur « institutionnelle » propre aux thèmes de la *Shruti* — ce qui impose aux Elaborations réfléchies de la *Smriti* l'obligation de garder au moins un aspect de la « lettre » dans les formulations finales — de telles formules upanishadiques, disons-nous, doivent être finalement comprises selon l'économie d'ensemble des autres formules de la *Shruti*, ce qui sauvegardera l'inconditionnement absolu et la non-qualification ultime du Suprême *Brahma*.
(3) Voir surtout le ch. XIV (initialement ch. XV) : « L'état de sommeil profond ou la condition de *Prâjna*».

Du reste c'est chez lui seul qu'on trouve vraiment bien expliqué ce qu'est la « conscience », tout d'abord au sens propre, c'est-à-dire au degré

individuel, ou elle apparaît comme un produit du passage de l'intellect de l'universel à l'individuel (4), et ensuite, par transposition analogique au degré de l'Etre pur. A ce dernier propos, voici ce qu'il est utile de se rappeler en cette circonstance : « Comme le mot « raison », le mot « conscience » peut être parfois universalisé, par une transposition purement analogique, et nous l'avons fait nous-mêmes ailleurs pour rendre la signification du terme Sanscrit *Chit* (5) ; mais une telle transposition n'est possible que lorsqu'on se limite à l'Etre, comme c'était le cas alors pour la considération du ternaire *Sachchidânanda*. Cependant, on doit bien comprendre que, même avec cette restriction, la conscience ainsi transposée n'est plus aucunement entendue dans son sens propre, tel que nous l'avons précédemment défini, et tel que nous le lui conservons d'une façon générale : dans ce sens, elle n'est, nous le répétons, que le mode spécial d'une connaissance contingente et relative, comme est relatif et contingent l'état d'être conditionné auquel elle appartient essentiellement ; et, si l'on peut dire qu'elle est une « raison d'être » pour un tel état, ce n'est qu'en tant qu'elle est une participation, par réfraction, à la nature de cet intellect universel et transcendant qui est lui-même, finalement et éminemment, la suprême « raison d'être » de toutes choses, la véritable « raison suffisante » métaphysique qui se détermine elle-même dans tous les ordres de possibilités, sans qu'aucune de ces déterminations puisse l'affecter en quoi que ce soit » (6).[…]

(4) Les Etats multiples de l'être, ch. VIII.
(5) L'Homme et son devenir selon le Vêdânta, ch. XIV.
(6) Les Etats multiples de l'être, ch. XVI.

De son côté, M. Allar rendait autrefois les deux notions védantiques de *Chit* et *Chaitanya* dans des termes qui les situaient dans une perspective purement intellective: « L'intelligence universelle (*Chaitanya*), conditionnée par l'aspect adventice de cause, est plus que l'intellect (*chit*) qui est dans l'effet, etc. » (Shankarâchârya, La Perception de la Non-Dualité, trad. R. Allar, Etudes Traditionnelles, juillet-août 1947, p. 201). « Sans le Soi, comment y aurait-il dans la *buddhi* un reflet de l'intellect (*chit*) » (ibid. p. 205). «L'action et tout ce qui caractérise la *buddhi* n'affectent pas le reflet de l'intellect (dont l'essence est la pure lumière intelligible) » (ibid. p. 206) ; etc... Cela montre aussi que M. Allar de son côté ne voyait pas alors non plus une incompatibilité entre une telle façon de comprendre les choses et l'*adwaita*.

Enfin, ce qu'il faut retenir ainsi du fait que dans les doctrines hindoues c'est *Chit* (ou *Chaitanya*) qui correspond à l'intellect principiel ou proprement divin, c'est qu'il y a une véritable identité entre « intellect » et «conscience » transposés analogiquement au degré de l'Etre pur, comme il y en a de même aux degrés cosmologiques, et que les termes respectifs peuvent par conséquent, dans certains cas bien déterminés doctrinalement, être regardés comme synonymes. Dans ces conditions on est doublement surpris de constater que pendant que M. Allar se sert

maintenant uniquement de « conscience » pour rendre *Chit* et *Chaitanya*, ce qui est bien son droit, et renonce, sans mise au point proprement dite, à la terminologie intellective, ce qui pourrait se passer aussi, il se retourne comme un homme nouveau et quelque peu intolérant envers les autres dans des phrases acerbes comme celle-ci : « ...ce qui caractérise la mentalité occidentale, la conscience considérée comme un synonyme ou un attribut voire un produit de l'intellect est au rebours de toutes les doctrines hindoues » (La *Prashna Upanishad et son commentaire par Shankarâchârya*, trad. R. Allar Etudes Traditionnelle. nov.-dec. 1961, p.290, en note). Il va de soi que la « mentalité occidentale » qui peut être mise en cause à propos des doctrines hindoues n'est pas celle du monde moderne et profane qui elle, n'aurait rien à chercher ici, mais celle de substance traditionnelle, du côté de laquelle se situait forcément M. Allar lui-même quand il considérait l'intellect comme un synonyme de *Chit*.

Nous aurions préféré voir dans ce renversement une question d'adaptation terminologique, qui pouvait d'ailleurs traduire une meilleure compréhension de certaines notions et alors on serait très mal venu pour reprocher une modification qui pourrait être un avantage. Malheureusement pour nous le ton et certaines autres considérations du même genre dans les notes de ses traductions de ces dernières années ne nous permettent pas une acception aussi limitée. Nous ne voulons pas entrer dans trop de détails et nous contenterons d'identifier le point névralgique de ce changement et de qualifier la difficulté qui en résulte. Il ne s'agit pas, semble-t-il, d'une question de traduction, mais plutôt d'un changement de conception quant à la nature et à la fonction essentielle de l'intellect, et qui n'est, certes, pas non plus un fait isolé et accidentel, si l'on pouvait admettre qu'il y ait en cet ordre des accidents aussi caractérisés. En effet, après avoir lu que « du point de vue adwaitique, la Délivrance proprement dite ne se laisse aucunement définir comme une sorte d'épanouissement complet de la Buddhi au terme d'un développement de toutes ses possibilités » (*Shankarâchârya, L'enseignement méthodique de la Connaissance du Soi*, E.T. juin 1957, p. 166 suite de la note de la page précédente = p. 11 de l'édition séparée), ce qu'on admettra facilement, tout en se demandant à qui pourrait être légitimement imputée une telle opinion, nous trouvons aussi mention de « la (monstrueuse) dilatation de l'intellect humain à laquelle certains adversaires du *Vêdânta* semblent réduire l'Identité suprême, enfermant la Lumière intelligible du Soi dans une définition tout au plus appropriée pour la connaissance empirique et les développements de l'intellect réalisés par le *Yoga* proprement dit » (ibid. p. 269 = p. 27 de l'édition séparée).

Au fond il est très difficile de reconnaître parmi les tenants de positions traditionnelles caractéristiques quelqu'un qui corresponde à ce cas. La question posée ainsi, nous avons même l'impression que M. Allar voudrait faire valoir quelque élément d'un ordre plutôt «littéraire» sur le plan proprement doctrinal, ce qui serait tout de même excessif. Au reste, nous ne surprendrons personne en disant qu'il y a impossibilité de principe que

des esprits acceptant d'un côté la notion métaphysique de l'Identité Suprême, soient en même temps, d'un autre côté, des «adversaires du *Vêdânta* ». Nous avons cependant l'impression que dans tout cela il y a une méprise sur la notion d'intellect même qui, dans la conception qui prévaut maintenant chez M. Allar, n'est rien de plus que la *Buddhi*, elle même réduite plutôt au niveau individuel.

Des implications plus ou moins indirectes, à quelque degré, étant toujours à craindre du fait même de l'imprécision des cibles réelles de M. Allar, et si non de sa part, du moins de la part de ses lecteurs, nous pensons nécessaire de provoquer une mise au point quant à un côté qui nous intéresse plus particulièrement ici, à savoir celui de René Guénon, et ceci d'autant plus que sur tous ces points « critiques », qui sont cependant spécifiquement «guénoniens », M. Allar ne prend jamais la peine de réserver expressément en quelque mesure tout au moins, le cas de celui qui fut notre maître doctrinal à tous et dont l'autorité est admise à un degré ou à un autre par tous les collaborateurs de notre revue. Pour ce faire nous rappellerons tout d'abord un autre passage des *Etats multiples de l'être*, ch.XVI, à propos du rapport existant entre l'intellect et la connaissance suprême, où se trouve posé ce principe d'« intelligibilité universelle » qui est maintenant impliqué par la force des choses dans les critiques de M. Allar, et où l'on est prévenu aussi dès le début contre certaines acceptions trop littérales des formulations métaphysiques :

« L'intellect, en tant que principe universel, pourrait être conçu comme le contenant de la connaissance totale, mais à la condition de ne voir là qu'une simple façon de parler, car, ici où nous sommes essentiellement dans la « non-dualité », le contenant et le contenu sont absolument identiques, l'un et l'autre devant être également infinis, et une « pluralité d'infinis » étant, comme nous l'avons déjà dit, une impossibilité. La Possibilité universelle, qui comprend tout, ne peut être comprise par rien, si ce n'est par elle-même « sans toutefois que cette compréhension existe d'une façon quelconque » (1) ; aussi ne peut-on parler corrélativement de l'intellect et de la connaissance, au sens universel, que comme nous avons parlé plus haut de l'Infini et de la Possibilité, c'est-à-dire en y voyant une seule et même chose, que nous envisageons simultanément sous un aspect actif et sous un aspect passif, mais sans qu'il y ait là aucune distinction réelle.

Nous ne devons pas distinguer, dans l'Universel, intellect et connaissance, ni, par suite, intelligible et connaissable : la connaissance véritable étant immédiate, l'intellect ne fait rigoureusement qu'un avec son objet ; ce n'est que dans les modes conditionnés de la connaissance, modes toujours indirects et inadéquats, qu'il y a lieu d'établir une distinction, cette connaissance relative s'opérant, non pas par l'intellect lui-même, mais par une réfraction de l'intellect dans les états d'être considérés, et, comme nous l'avons vu, c'est une telle réfraction qui constitue la conscience individuelle ; mais, directement ou indirectement, il y a toujours

participation à l'intellect universel dans la mesure où il y a connaissance effective, soit sous un mode quelconque, soit en dehors de tout mode spécial. « La connaissance totale étant adéquate à la Possibilité universelle, il n'y a rien qui soit inconnaissable (2), ou, en d'autres termes, « il n'y a pas de choses inintelligibles, il y a seulement des choses actuellement incompréhensibles » (3), c'est-à-dire inconcevables, non point en elles-mêmes et absolument, mais seulement pour nous en tant qu'êtres conditionnées, c'est-à-dire limités, dans notre manifestation actuelle, aux possibilités d'un état déterminé.

(1) *Risâlatul-Ahadiyah* de Mohyiddin ibn Arabi (cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XV).
(2) Nous rejetons donc formellement et absolument tout « agnosticisme » à quelque degré que ce soit ; on pourrait d'ailleurs demander aux « positivistes » ainsi qu'aux partisans de la fameuse théorie de l' « Inconnaissable » d'Herbert Spencer, ce qui les autorise à affirmer qu'il y a des choses qui ne peuvent pas être connues, et cette question risquerait fort de demeurer sans réponse, d'autant plus que certains semblent bien, en fait, confondre purement et simplement « inconnu » (c'est-à-dire en définitive ce qui leur est inconnu à eux-mêmes) et « inconnaissable » (voir Orient et Occident, 1re Partie, ch. 1er, et La Crise du Monde moderne, p. 98).
(3) Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 86.

Nous posons ainsi ce qu'on peut appeler un principe d'« universelle intelligibilité », non pas comme on l'entend d'ordinaire, mais en un sens purement métaphysique, donc au-delà du domaine logique, où ce principe, comme tous ceux qui sont d'ordre proprement universel (et qui seuls méritent vraiment d'être appelés principes), ne trouvera qu'une application particulière et contingente. Bien entendu, ceci ne postule pour nous aucun « rationalisme », tout au contraire, puisque la raison, essentiellement différente de l'intellect (sans la garantie duquel elle ne saurait d'ailleurs être valable), n'est rien de plus qu'une faculté spécifiquement humaine et individuelle ; il y a donc nécessairement, nous ne disons pas de l'« irrationnel » (4), mais du « supra-rationnel », et c'est là, en effet, un caractère fondamental de tout ce qui est véritablement d'ordre métaphysique : ce « supra-rationnel » ne cesse pas pour cela d'être intelligible en soi, même s'il n'est pas actuellement compréhensible pour les facultés limitées et relatives de l'individualité humaine (5). »

(4) Ce qui dépasse la raison, en effet, n'est pas pour cela contraire à la raison, ce qui est le sens donné généralement au mot « irrationnel ».
(5) Rappelons à ce propos qu'un « mystère », même entendu dans sa conception théologique, n'est nullement quelque chose d'inconnaissable ou d'inintelligible, mais bien, suivant le sens étymologique du mot, et comme nous l'avons dit plus haut, quelque chose qui est inexprimable, donc incommunicable, ce qui est tout différent.

On peut remarquer que, telle qu'elle vient d'être formulée, cette notion d'«intelligibilité métaphysique universelle » se juxtapose parfaitement avec la notion de *Chaitanya* qui, en contexte doctrinal védantique était rendue par « Conscience omniprésente » (Guénon) et « intelligence universelle » (Allar entre autres). D'un autre côté, les paroles de M. Allar citées en dernier lieu mettaient en cause une certaine conception « expansive » pourrait-on dire de la réalisation intellectuelle et métaphysique. Il n'est pas facile de comprendre ce qu'il pouvait dire de valable à ce sujet, car un certain langage analogique peut utiliser l'idée d'« épanouissement » dans l'ordre de la connaissance intellectuelle et métaphysique. Nous ne pourrions mieux faire, d'ailleurs, que de citer encore M. Allar lui-même. En traduisant du *Prabodha-Sudhâkarah* de Shankara (Voir L'Illumination, Etudes Traditionnelles, juin 1951, pp. 162-163), il nous donnait tout d'abord une belle image dans le texte : « mais quand se lève le soleil flamboyant de l'universelle intellection (*chaitanya*) avec l'ardeur aiguë de ses dards lumineux, le mirage des innombrables espèces de créatures vibre en vain de toutes parts ». Ici une note de M. Allar expliquait le terme *chaitanya* ainsi pour cela : « Si les dérives comme *chitta*, *chêtas*, etc., n'expriment qu'une participation amoindrie ou limitation de *Chit*, attribut essentiel de *Brahma*, qui est *Sat-Chit-Ananda*, le terme *Chaitanya*, au contraire, développe en quelque sorte la signification de *Chit* avec l'idée explicite d'épanouissement, et René Guénon, avec sa maîtrise habituelle, a très justement traduit ce terme très fréquent dans les textes tantriques par « Conscience omniprésente ».

Plus loin, dans le texte traduit par M. Allar, nous relevons un passage qui, lui, « justifie » le symbolisme de la « dilatation » qui devait cependant être lui aussi stigmatisé ultérieurement par M. Allar : « Moi, toi, cet univers mobile n'existent pas (séparément) pour ceux dont le mental est résorbé dans la béatitude immuable de leur propre Soi, qui, comme un soleil dilaté au sommet des mondes, remplit l'immensité de son extrême splendeur » (ibid.). Bien entendu ici c'est *Atmâ* qui est « dilaté » et qui remplit l'immensité, alors que plus haut c'était *Chit* qui s'épanouissait en tant que *Chaitanya*. Mais puisqu'il n'y a pas de différence ou de distinction entre *Chit* et *Atmâ* (ou *Ishwara* ou *Brahma*) il n'y a pas à envisager non plus une différence entre la valeur analogique de l'« Epanouissement » du « soleil flamboyant de l'universelle intellection (*Chaitanya*) » et la « dilatation » du « soleil du Soi qui remplit l'immensité de son extrême splendeur ».

Telle étant l'expression analogique normale, en quelque sorte, en cette matière nous ne voyons pas dans quelles conditions un tel langage a pu devenir inadmissible. Des idées comme celles d'« épanouissement » et de « dilatation » (il y a en outre, et même avant tout, dans l'image du Lever du Soleil, encore celle d'« exaltation ») ne seraient incompatibles avec la réalité du « processus » intellectif que si elles voulaient s'appliquer à des facultés conçues et définies comme limitativement « humaines », c'est-à-dire retranchées de toute continuité avec les états supérieurs de l'être, ce

que la doctrine de l'Identité Suprême et celle de l'intelligibilité universelle ne saurait autoriser, et cela d'autant moins que cette « continuité » n'est qu'une façon provisoire de parler dans une perspective qui aboutit à une véritable identité finale (1). D'ailleurs de quel droit voudrait-on refuser l'universalisation suprême de la notion d'« intellect » et l'affirmer uniquement pour celle de « conscience » ? Ces deux notions, parmi d'autres qui leur sont comparables, sont initialement appliquées dans le domaine du manifesté, et même par rapport à l'état humain, mais en raison de cette continuité-identité qui régit l'ordre universel des choses (et que reflètent souvent les séries de termes techniques dérivés d'une même racine), elles sont transposées finalement par analogie au degré purement principiel.

De plus, la vérité est que de ces termes, en tant que termes occidentaux, seul « intellect » est d'un usage traditionnel consacré, tandis que « conscience » qui est normalement liée à l'idée morale de responsabilité et à un emploi psychologique, n'a par lui-même rien de techniquement évident au point de vue métaphysique et contemplatif. Guénon en l'employant avait pris la précaution d'en préciser la portée, mais « conscience » est incontestablement bien plus pauvre que les termes sanscrits qu'il sert à traduire dans un contexte spécial, car *Chit*, *Chaitanya* et tous leurs dérivés expriment normalement les idées d'« intelligence », d'« intellection », de « connaissance», de « mémoire» actuelle (d'où l'idée de « conscience ») de « pensée » etc. ; au début les orientalistes ne mentionnaient même pas le sens de « conscience » et les Hindous eux-mêmes en traduisant ont mis un certain temps pour mentionner ce sens à côté des autres que nous venons de mentionner. Il nous apparaît même, sauf erreur, que ce soit Guénon celui qui a proposé et imposé finalement ce sens de « Conscience » (avec des adjonctions qualitatives comme « totale » ou « omniprésente »), et alors c'est au moins inattendu de comprendre qu'on lui reproche à lui-même de n'avoir pas bien saisi ce point du *Vêdânta* ou le *Vêdânta* tout court, de même qu'on conteste d'une façon plus générale la valeur de son point de vue intellectuel en métaphysique.

(1) Nous précisons que les deux passages cités du *Prabodhah* de Shankara s'appliquent à des êtres qui au point de départ et vus de l'extérieur sont des hommes, et que par la suite « leur mental a retrouvé son essence véritable dans le Soi » ou que « leur mental est résorbé dans la béatitude immuable de leur propre Soi ». La mention qui suit et qui compare leur Soi à un « soleil dilaté au sommet des mondes » vaut par rapport à ces êtres-là (et non pas pour ceux qui sont restés dans des conditions spirituelles différentes, bien qu'il n'y ait pas, à vrai dire, de différence entre les êtres particuliers lorsque ceux-ci sont rapportés au Soi unique, seul réel); mais cela ne veut certainement pas dire qu'il s'agit d'une dilatation de leur être ou de leur intellect « humains ».

Nous faisons ces constatations à titre préparatoire et nous ne voulons pas conclure avant que M. Allar n'ait eu la possibilité d'ajouter toutes les précisions qu'il estimera nécessaires pour éclairer ses lecteurs. Nous voudrions, notamment, savoir si selon sa compréhension actuelle de la vérité métaphysique il y a quelqu'incompatibilité entre *Chit* et Intellect principiel, entre Connaissance de Soi et Intellect Parfait, entre métaphysique et intellectualité. S'il y en a, en quoi consiste-t-elle exactement ? Nous voudrions savoir surtout en quelle mesure il ne s'agit pas, dans son cas, d'un changement de forme doctrinale plutôt que d'une mutation de fond réel, par rapport aux bases initiales d'appui offertes par l'enseignement de René Guénon. Nous déclarons en outre qu'en ouvrant cet examen nous poursuivons un but de pure vérité doctrinale et tenons à assurer aux éventuels échanges un caractère de parfaite régularité.

(Michel Vâlsan, *Remarques préliminaires sur l'Intellect et la Conscience*, Revue *Etudes Traditionnelles*, Juil.-Août et Sept.-Oct. 1962; n° 372-373, p. 201)